



Donación de imágenes y reciprocidad en San Isidro (Buenos Aires, s. XVIII- XIX)

Images Donation and Reciprocity in San Isidro (Buenos Aires, 18th- 19th centuries)

VANINA SCOCCHERA

vanina.scocchera@gmail.com

Centro de Investigación en arte, materia y cultura “Materia”, Instituto de investigación en arte y cultura “Dr. Norberto Griffa”, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires (Argentina).

Recibido: 18/06/2016 · Revisado: 29/07/016 · Aceptado: 08/09/2016

Resumen

El objetivo de este trabajo consiste en analizar el proceso por el cual las imágenes de culto y devoción –mediante su donación y participación en fundaciones laicas– fueron utilizadas por actores sociales vinculados a la élite local con el objeto de exaltar su carácter virtuoso e identificación religiosa. Se trata de imágenes que cumplieron funciones específicas como agentes activos de devoción familiar; bienes simbólicos donados al espacio público para la creación o renovación de un culto local; o bien, imágenes en disputa por su devolución al espacio privado. Reconstruir los itinerarios de estas imágenes nos permitirá comprender sus capacidades simbólicas, así como los alcances sociales del concepto de donación en un espacio como la Iglesia de San Isidro de Buenos Aires.

Palabras clave: imágenes de culto y devoción; prácticas de reciprocidad; arte colonial

Identificadores: Capilla de San Isidro, Buenos Aires; Arcediano Riglos; Familia Pessoa

Periodo: Siglo 18; siglo 19

Abstract

The aim of this paper is to study cultic and devotional images considering their leading role in religious spheres during 18th and 19th centuries. Because of images' agency, social actors related to Buenos Aires elite seek to exalt their virtuosity and religious identification. In this sense, this paper aims to study a group of images that played specific functions as active agents in familiar devotion, symbolic goods donated to public spheres with the aim of creation or renovation of a local cult, as well as images in dispute for their returning to private sphere. Understand the itineraries that images crossed will allow us to elaborate a deeper and study of their functions and capacities, together with the social reaches of donation concept in a public space as San Isidro Church.

Keywords: cultic and devotional images; reciprocity and devotional practices; colonial art.

Identifiers: San Isidro Chapel, Buenos Aires; Riglos' Archdeacon; Pessoa family

Period: 18th Century; 19th Century.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

SCOCCHERA, V. (2016). Donación de imágenes y reciprocidad en San Isidro (Buenos Aires, s. XVIII- XIX). *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 47: 23-37.

Introducción

En una sociedad jerárquica y estamentaria como la sociedad colonial, la construcción de la identidad religiosa y la pertenencia a espacios de religiosidad resultaban aspectos centrales. En este sentido, veremos cómo ciertos actores sociales vinculados a la *élite* porteña participaron en fundaciones laicas y donación de imágenes para el culto y el fomento de las devociones, ya que estas prácticas fueron medios eficaces para la visibilidad y legitimación de estos grupos familiares a lo largo del período.

En este trabajo nos proponemos demostrar que estas imágenes, mayormente soslayadas por la historiografía tradicional, atestiguaron un uso previo al que Belting ha clasificado como *la era de las imágenes* (2003: 3) a partir del cual la eficacia de estas imágenes, tanto en términos de agencia (Gell, 1997: 12-26) como de capital simbólico (Bourdieu, 1997: 23-46), permitió exaltar cualidades caritativas, virtuosas y económicas de sus donantes. De este modo, las imágenes donadas contribuyeron a legitimar desde la distinción de sus donantes hasta su pretensión de obtener compensaciones y beneficios de índole material y espiritual.

Este trabajo analizará una serie de casos específicos de donación y solicitud de devolución de imágenes acontecidos en la Iglesia de San Isidro ubicada en el pago de Monte Grande entre el siglo XVIII y mediados del XIX. Comprender los itinerarios que atravesaron las imágenes –agentes de devoción, culto, virtuosismo y controversia– nos permitirá elaborar una visión más profunda de las prácticas socio-religiosas del don en las que estaban insertas.

Por otro lado y desde una perspectiva de género, será de especial relevancia identificar que las prácticas vinculadas al cuidado, ornato y apropiación de imágenes fueron específicamente reservadas a las mujeres, que, en tanto índice de su virtuosismo, participaron activamente en la inserción, fortalecimiento y disolución de los cultos en la iglesia de San Isidro a lo largo del período abordado.

El origen de un patronato familiar en la Capilla de San Isidro. Fundación, donación y compensaciones

A fines del siglo XVII y comienzos del XVIII a causa del creciente desarrollo económico de la ciudad de Buenos Aires las fundaciones de patronatos laicales se intensificaron, generando el surgimiento de nuevos espacios de religiosidad. Entre ellos se encontró, por fuera de los límites urbanos de Buenos Aires, la primera capilla de San Isidro Labrador construida en 1694 por devoción de Domingo de Acassuso en los pagos de Monte Grande (Oeyen, 2012; Di Stefano, 2015).¹ Junto a la reconstrucción del edificio y la donación de los ornamentos necesarios, Acassuso fundó en 1706 una capellanía de dos mil

1 Agradezco al Dr. Di Stefano por permitirme la lectura de este texto inédito.

pesos a cambio de misas que el primer capellán beneficiario Fernando Ruiz Corredor oficiaría

haciéndose fiesta solemne con repique de campana y procesión, sacando al santo en andas que ofrezco hacer, alrededor de dicha capilla haciendo rogativas y preces (...) dirigidas al señor San Isidro pidiéndole el buen suceso de las mieses y cosechas de aquel año. (Oeyen, 2012: 281)

Entre sus donaciones, Acassuso dotó a la capilla de una imagen tutelar de vestir del Santo con sus vestidos y andas procesionales que permitieron extender su devoción a la feligresía del pago de Monte Grande impedida de “bajar a la ciudad” de Buenos Aires, situación que motivó a Acassuso a establecer una capilla “llevado de la caridad cristiana” en esta zona rural (Oeyen, 2012: 281). Si bien para una fundación el rasgo de la caridad, así como la necesidad de garantizar los sufragios por su alma eran aspectos importantes, otras motivaciones de índole socio-cultural habrían sido determinantes, como la identificación religiosa y el prestigio que el patronazgo proporcionaba.



1. Anónimo. *Domingo de Acassuso*, (s. XVIII). Óleo sobre tela, 54 x 43 cm. Museo Histórico Nacional, Buenos Aires.

Así, la fundación de San Isidro se vio acrecentada con la de la Iglesia de San Nicolás de Bari en la ciudad de Buenos Aires que el patrono Acassuso tenía destinada para instrucción de niñas educandas y que posteriormente fue reducto de las madres capuchinas. En la pintura que conmemora esta fundación, Acassuso es representado con todas las cualidades ejemplares de un donante, pues el patronazgo brindaba un reconocimiento que permitía construir su imagen en términos de *élite*, tanto por las capacidades económicas que implicaban las fundaciones como por las cualidades simbólicas que proveía la economía espiritual² (Fogelman, 2004: 12) (fig. 1).

Aunque Covarrubias (1611:691) definió el don como “lo que se da gracioso sin tener dependencia, ni consideración de que sea en premio o pago de beneficio hecho, o esperanza de retribución” y Acassuso declaró hacer “gracia y donación perfecta e irrevocable de dichas tierras y demás casas (...) a la capilla” (Oeyen, 2012: 284-285); fue condición inicial reservar para sí y para sus descendientes los beneficios del derecho de patronazgo. Entre ellos, podemos mencionar la percepción de una renta, distinciones durante las funciones de culto, su enterramiento en la iglesia y nombrar capellanes beneficiarios de las rentas (Di Stefano, 2013: 70). Lejos de la definición de Covarrubias, el acto de donar era una inversión económica material y espiritual: ambos aspectos, económico y devocional, estaban intrínsecamente relacionados (Bourdieu, 2010).

Superposición simbólica de donaciones por pretensión de beneficios

A la par de las acciones del clero secular y la corona española para fortalecer el control social y territorial de sus dominios –mediante el nombramiento de capillas de fundaciones laicas como parroquias rurales, en 1730, y la inminente división del Virreinato del Perú con un nuevo centro administrativo en el Río de la Plata, en 1776–, en la capilla de San Isidro se presentó la misma preocupación por controlar las propiedades y bienes del patronato familiar frente a los parroquiales. Así es como en 1765 el nuevo capellán de San Isidro, Diego Hilario Delgado, mencionó la presencia

en el nicho principal del altar [de] una imagen de bulto del glorioso San Isidro, exquisita, que la dio para su culto el Sr. Dr. Don Miguel Joseph de Riglos, actual dignidad de arcediano de la santa iglesia Catedral de Buenos Aires [junto con] una tarjeta de madera dorada en [la] que están puestas las indulgencias de San Isidro (Oeyen, 2012: 43).

2 El concepto de economía espiritual expresa los modos en que los hombres administran bienes, objetos sacralizados, representaciones sociales y sus comportamientos en el imaginario católico, con el propósito de relacionarse con un mundo afuera de lo material que reproduce las diferenciaciones sociales. (Fogelman, 2004:12-14)



2. José de Salas, *Retrato del canónigo Miguel de los Riglos y Alvarado*, (fin s. XVIII). Óleo sobre tela, 53x38 cm. Complejo museográfico provincial "Enrique Udaondo", Buenos Aires

A primera vista las intenciones de Riglos, ex párroco de San Isidro, buscaron fomentar el culto al Santo con la dotación a la parroquia de una nueva imagen de apariencia “exquisita”, en sustitución de la imagen de vestir anterior “vieja y apolillada” donada por Acassuso (Oeyen, 2012: 44). No obstante si consideramos las tensiones existentes entre el clero secular y los patronatos laicos en materia de propiedad y control territorial, vemos que la sustitución de una imagen de bulto por una de vestir de la devoción a San Isidro revestía una acción más compleja que habría buscado sustituir la propiedad de la familia patrona sobre la imagen tutelar en favor de la propiedad parroquial. Se trató no sólo del reemplazo de un objeto, sino de espacios de pertenencia e identidad social; pues la coexistencia de distintas propiedades en la misma iglesia lentamente comenzaba a evidenciar la cesión de espacios de poder del patronato frente al avance del clero secular (Di Stefano, 2015).

De esta manera, entre 1765 y 1778 en la iglesia de San Isidro coexistieron dos imágenes del Santo Patrono: por un lado, se encontraba la imagen de vestir de San Isidro que había sido donada a la capilla por Acassuso en 1706, y por el otro, la escultura de bulto del mismo Santo que fue donada a la parroquia por Riglos en 1765. Ambas imágenes, por las capacidades agentes que adquirieron en su lugar de culto, compartieron su vigencia y fueron objeto de intereses enfrentados en tanto una pertenecía a la propiedad familiar y la otra a la parroquial.³ Solo tras 1775 la imagen de San Isidro donada por Acassuso dejó de resultar significativa para la población para ser una imagen que sólo recuperaremos con los documentos.

En consonancia con las prácticas de sustitución de imágenes y bienes del patronato por aquellos de propiedad parroquial, la iglesia se vería ampliamente modificada con

un retablo de cedro dorado que llena el frente de la capilla mayor de alto y ancho, el que dio el Sr. Arcediano Dr. Dn. Miguel José de Riglos, en el cual está un nicho en el medio, asimismo tallado y dorado (...) [donde] está una imagen de bulto del glorioso San Isidro Labrador exquisita, que la dio para su culto (Oeyen, 2012: 77).

Dicho retablo principal donado por Riglos reemplazó al anteriormente cedido por el capellán Delgado. Además, y casi en un programa de renovación parroquial, el arcediano agregó un nuevo retablo a devoción de Santa María de la Cabeza, que se formó de los fragmentos del antiguo retablo.

El contrapunto de la aparente caridad de Riglos⁴ por fomentar el culto en la parroquia de San Isidro se explicitó al detallar sus donaciones en la carta que apenas dos años después presentó para postularse como deán del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires como fundamentación de su idoneidad:

3 Si bien la nueva imagen parroquial pretendía reemplazar en su culto a la anterior, esta última era la imagen patrona de la fundación de la capilla, así como también la imagen central de su Cofradía, motivo por el cual su culto y la devoción de los fieles permanecieron vigentes por algún tiempo, tal como lo demuestran las donaciones de vestimenta al Santo.

4 Miguel José de Riglos era Doctor en Teología, fue párroco de San Isidro entre 1747 y 1754 y luego ejerció diversos cargos en el Obispado de Buenos Aires. (Avellá Cháfer, 1983).

Para adorno de la iglesia de San Isidro hice traer de la villa de Madrid una imagen del Santo, para colocarle con la mayor decencia, porque había muy poca en la parroquia por su pobreza. Compré al rector de este colegio un retablo dorado en \$2500, poniéndole también altar separado a Santa María de la Cabeza, su gloriosa esposa. Cuya función de colocación costéé también de mi propio dinero y se hizo con grande edificación de toda aquella feligresía.⁵

Pareciera que en lugar de una donación graciosa sin beneficio, Riglos habría accionado como el contraejemplo presentado por Covarrubias (1611:691) “(...) de todos los demás nos debemos recatar, que jamás dan sin pretensión, y dan aguja para sacar reja”,⁶ pues estas imágenes y retablos habrían sido perfectamente útiles para dar cuenta no sólo del nivel socio-económico del donante y de sus valores religiosos, sino también de la agencia que Riglos pretendía demostrar tener sobre la parroquia en detrimento del patronato familiar –al reemplazar la donación de Acassuso de la imagen tutelar y la de su capellán del retablo-. En ese sentido, las nuevas imágenes de culto y retablos que exacerbaban el carácter sagrado del Santo patrono en reemplazo de las viejas esculturas, así como la pintura de Salas que lo retrataba como canónigo, eran bienes simbólicos de cuán meritorio el arcediano sugería ser para la función pastoral en cuestión (fig. 2).

Movido por el deseo de la distinción el arcediano apeló a la donación como medio para exaltar sus virtudes, ya que “las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las maneras, funcionan en cada sociedad como signos distintivos” (Bourdieu, 1997: 20).

No obstante los esfuerzos de su caridad y la búsqueda de compensación por tan valiosas donaciones, no alcanzaron para que fuera promovido a la dignidad episcopal de Buenos Aires.⁷ Así, las acciones de Riglos se enlazaban con el concepto de prestaciones totales propuesto por Mauss en el que todo obsequio forma parte de un intercambio, teóricamente voluntario, pero en realidad entregado y devuelto por obligación.⁸

La familia Pessoa: donaciones y retiros de imágenes

En este apartado analizaremos el caso de una imagen que, objeto de devoción familiar, fue donada a la parroquia de San Isidro y tras pocos años fue retirada hacia el espacio privado. Nos interesa comprender las motivaciones que pudieron tener estos agentes –entre los que se encuentran el donante y su núcleo familiar– para promover y retirar una imagen de culto. Mediante esta aproximación nos proponemos recuperar imáge-

5 Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Audiencia de Buenos Aires, legajo n°305. En su testamento Riglos especifica que realizó su donación a la iglesia parroquial de San Isidro.

6 Con esta frase el autor trata de referir a aquellos casos en los que se da poco en relación al mucho beneficio que se pretende obtener.

7 Fue propuesto siete veces para los obispados de Santa Cruz de la Sierra, Buenos Aires, Cuzco, Concepción de Chile y Paraguay (Avellá Cháfer, 1983).

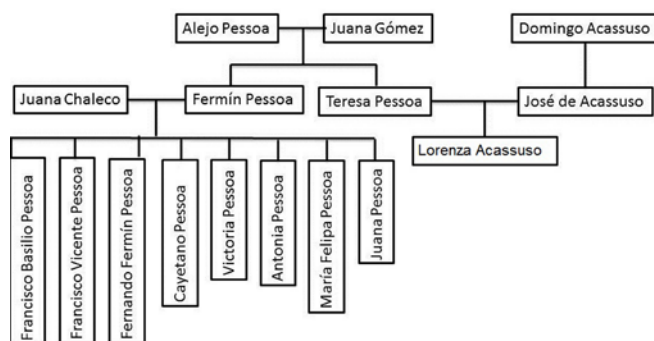
8 Si bien Mauss consideró su estudio en sociedades arcaicas, otros autores han avanzado sobre el don en sociedades capitalistas, entre ellos Bourdieu ha referido a las donaciones y otras transacciones entre los fieles y las iglesias como economía de la ofrenda (Mauss, 2009; Bourdieu, 1997: 160).

nes que, movidas por el interés de un grupo, paradójicamente quedaron olvidadas y ausentes.

Este recorrido se inició en 1768 con una significativa mención sobre la ausencia de una imagen de Nuestra Señora de la Concepción “que no se encuentra en el dicho nicho y dicen haberla llevado las señoras de Fermín, junto con la corona de plata sobre dorado y una media luna de plata, el vestido de tapiz blanco y manto de tafetán azul, que todo lo dio Fernando Pessoa” (Oeyen, 2012: 73) y en cuyo reemplazo Juan Chaves donó a la capilla otra imagen de similares características. Efectivamente, en el inventario previo de 1765 vemos que Fernando Pessoa, hijo de Fermín de Pessoa y Juana Chaleco, había donado a la capilla de San Isidro junto a doce cuadros de la vida de la Virgen y unas andas de procesión

un retablo tallado en bruto, de más de seis varas de alto y cuatro de ancho, con sagrario y en el nicho principal una imagen de nuestra Señora de la Concepción de una vara de alto, vestida con saya de tapiz blanco y manto de tafetán azul llano, corona de plata dorada y una media luna de plata a los pies que la dio Juana Chaleco (Oeyen, 2012: 43)

La familia Pessoa estaba encabezada por el capitán Fermín de Pessoa (hijo natural de Alejo Pessoa y Juana Gómez), casado en segundas nupcias con Juana Chaleco. Fermín de Pessoa era poseedor de una chacra en las tierras de San Isidro y había acuñado un respetable patrimonio (Mayo, 2004: 60; Mallo, 2007). Entre otras obras pías, fundó una capellanía a favor de Fernando Ruiz Corredor, primer capellán de San Isidro.⁹ Desde entonces los hombres de la familia Pessoa participaron activamente en la capilla de San Isidro como donantes y fundadores de capellanías lo que contribuyó a su identificación con sectores de la *élite*¹⁰ (fig. 3).



3. Árbol genealógico de las familias Pessoa y Acassuso

9 Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN, Bs. As.), Sala IX, Protocolos notariales, Reg. 3, 1735, *Testamento de Fernando Ruiz Corredor*, de 18 de mayo de 1735, f. 386.

10 Asimismo el testamento de Fermín de Pessoa atestigua la estrecha relación que mantenía con la Iglesia del Convento de la Merced con una capellanía de mil doscientos pesos a favor de su hijo Basilio de Pessoa, donde tenía una capilla a devoción de Judas Tadeo en la que fue enterrado; así como con la Iglesia Catedral con una capellanía por quinientos pesos a favor de San Fermín para costear su fiesta, AGN, Bs. As., sala IX, Protocolos notariales, Reg. 4, 1750-60, *Testamento de Fermín de Pessoa*, 24 de noviembre 1758, f. 477 y ss.

A pesar de los gestos virtuosos y caritativos de los Pessoa, en 1768, transcurridos tres años desde la donación de Fernando, las mujeres de la familia, o bien “las señoras de Fermín” –entre las que podrían estar Juana Chaleco y sus hijas Victoria, Antonia, María Felipa y Juana– decidieron retirar la imagen de la Virgen de la Concepción.

Frente a la ineludible pregunta de las causas, debemos buscar la respuesta en lo que la imagen representa, tanto en términos religiosos como económicos y materiales: 1768 fue un año bisagra en lo referente al patronazgo de la capilla y capellanía de San Isidro, ya que en ese momento Damiana de los Heros y Acassuso, tras cuestionar la legitimidad como heredera del patronato de Lorenza de Acassuso –hija de Teresa de Pessoa (hermana de Fermín de Pessoa) y José de Acassuso, hijo natural de Domingo de Acassuso– adquirió los derechos del patronato de la capilla y capellanía de San Isidro y asumió la gestión económica de la capilla (Oeyen, 2012; Di Stefano, 2015). Esto significó la pérdida de vinculación al patronato para la familia Pessoa y consecuentemente, la destitución del prestigio que este lazo significaba en términos de valoración social.

La desvinculación familiar con el patronato y la administración de sus bienes habría desencadenado la reacción de las Señoras Pessoa de retirar la imagen que Fernando Pessoa, primo de Lorenza, había donado “graciosamente” para que permaneciera en un espacio religioso cuya propiedad pertenecía al núcleo familiar. Así, por temor a perder la posesión de una imagen de especial devoción familiar, dichas señoras habrían decidido retirar la imagen que consideraban debía permanecer en un espacio bajo su gobierno.

En este sentido consideramos que estas imágenes –en tanto sus funciones estuvieron intrínsecamente vinculadas a prácticas y no a cualidades estéticas– fueron medios eficaces para exhibir el carácter virtuoso de su donante y construir la identidad familiar acorde a la moral cristiana. Para ello era necesario que las imágenes donadas permanecieran bajo el cuidado, el control o al menos el contacto del donante y su grupo familiar, justamente porque una de sus funciones –y en esto residía la distinción y la pertenencia religiosa– era la de poder ser vistas y reconocidas por otros sujetos como reflejo de la gracia del donante. Al diluirse esta referencia, por ver el nombre de la familia desligado del patronato y mancillado –Fermín de Pessoa era hijo natural, su hijo Fernando junto a dos de sus hermanos habían sido desheredados por delitos y faltas graves¹¹ y Lorenza había perdido el patronato por no tener calidad de heredera legítima– la imagen perdió sus cualidades evocativas y fue apartada de la esfera religiosa.

Devoción: una práctica destinada a las mujeres

En el caso previo vimos cómo mientras los hombres de la familia Pessoa promovieron los vínculos con la capilla de San Isidro así como con la Iglesia de la Merced –mediante la donación de imágenes, la fundación de capellanías, la compra y remodelación de un

11 Así lo declara Fermín en su testamento. AGN, Bs. As., sala IX, Protocolos notariales, Reg. 4, 1750-60, *Testamento de Fermín de Pessoa*, 24 de noviembre 1758, F 477 y ss.

altar, etc.– las mujeres del grupo familiar se habrían encargado de mantener viva la devoción donde los rezos se vieron acompañados del cuidado y ornato de las imágenes. A tal punto esto habría sido así que, llegado el momento de la pérdida de valoración de esta devoción –al quedar la capilla en manos de un nuevo patronato que impondría sus devociones personales– y viendo que la imagen no recibiría el debido cuidado al salir de la propiedad familiar, las señoras de la familia Pessoa decidieron retirar la imagen en cuestión para devolverla al entorno privado, donde sería reverenciada.

Este papel desempeñado por las mujeres como “guardianas de las imágenes” fue una práctica habitual en la Iglesia de San Isidro, así como en numerosos espacios de religiosidad.¹² Baste para ello recordar que las mujeres, por su carácter virtuoso y sus habilidades en las labores manuales, fueron quienes –en conventos, escuelas, iglesias y en el espacio doméstico– estuvieron dedicadas al cuidado de las imágenes (Scocchera, 2013). La importancia de este tipo de prácticas radicaba, según De Certeau, en que estas actividades técnicas tras la influencia de Teresa de Ávila “se convierten en el lenguaje de la búsqueda espiritual. De igual modo, a partir de entonces la unión con Dios tiene por elemento y símbolo las relaciones sociales” (De Certeau, 2006: 57). Así podemos pensar en diversos conocimientos femeninos que, como indicadores de buena educación y virtud, fueron desarrolladas en el marco de prácticas devocionales por las mujeres más destacadas de San Isidro. Veremos a continuación cómo se asignaron durante el siglo XIX las tareas de cuidado y propiedad de altares e imágenes a distintas mujeres de la sociedad que legaron dicha labor en sus descendientes como signo de la virtud del grupo familiar.

Antes de avanzar en este punto debemos considerar que el siglo XIX se vio caracterizado por un proceso de desaparición de los patronatos como consecuencia de la institucionalización y centralización de la Iglesia porteña. A partir de entonces las parroquias y templos pasaron a pertenecer a la Iglesia del Estado. Como señala Di Stefano,

en la medida en que los patronatos particulares fueron feneciendo y las estructuras eclesásticas se fueron reduciendo a la unidad, los bienes muebles e inmuebles fueron convirtiéndose en propiedad del Estado y de la Iglesia –en su versión de Iglesia del Estado– y luego de la Iglesia nacional arquidiocesana que se creó en 1865 (Di Stefano, 2013: 88).

De esta manera, y en contraposición a las superposiciones de imágenes pertenecientes a la capilla y la parroquia, veremos cómo a lo largo del siglo XIX la curia pudo controlar a través de sus párrocos los templos, objetos e imágenes sagrados. Es a partir de aquí que la participación de ciertas mujeres de la sociedad de San Isidro cobrará

12 Numerosos trabajos dan cuenta de las prácticas desarrolladas por las monjas en el espacio conventual americano (Pérez González, 2005; Muriel, 1992; entre otros) así como en los primeros conventos coloniales del Virreinato del Río de la Plata (Fraschina, 2010). Estas investigaciones postulan la dedicación de las monjas al perfeccionamiento espiritual para lo cual debían liberar sus pasiones mediante prácticas virtuosas como la oración y labores. Del mismo modo, otros trabajos reparan en el examen de la vida privada doméstica en nuestra región (Furlong, 1951; Jáuregui, 1999), escritos que nos permiten aproximarnos al papel desempeñado por la mujer, en quién residía la responsabilidad moral de la familia y la instrucción cristiana del núcleo familiar.

relevancia en la medida que nos permitirá reconocer dos caras de la misma moneda: por un lado el aspecto devocional que las motivó a cuidar las imágenes y por el otro, el aspecto sociocultural que permitió su reconocimiento como encargadas, donantes o poseedoras de las imágenes y sus altares en colaboración con la Iglesia parroquial.

El primer caso refiere al altar de San José con el Niño que según el inventario de 1833 tenía “tres potencias del plata, el santo con una corona de plata más una vara de plata con una flor de lo mismo” que estaba al cuidado de Doña Tiburcia Caraballo, en cuyo poder existían prendas de vestir del santo y algunos manteles donados por otros feligreses (Oeyen, 2012: 148-150). El hecho de que un altar estuviera al “cuidado de” significaba que esta persona vestía al Santo, a la vez que realizaba tareas de limpieza y ornato del altar, entre las que se encontraba la disposición de flores de tela o papel así como luminarias para fomentar la piedad y devoción por el santo.

En 1857 este altar quedó al cuidado de Doña Josefa Galigniana, quien con otras mujeres de la familia previamente, en torno de 1833, había estado al cuidado del altar del sagrario, “en cuyo nicho mayor está una imagen de Ntra. Sra. de la Concepción con corona chica de plata y sobre la mesa del altar un sagrario” (Oeyen, 2012: 149). Aquí debemos recordar que esta imagen al cuidado de las Señoras de Galigniana¹³ fue la donada previamente por Juan Chaves en reemplazo de la Virgen de la Concepción que había sido retirada por las señoras de la familia Pessoa. Unas décadas más adelante este mismo altar pasó al cuidado de Doña Ventura Marcó de Muñoz¹⁴ tal como lo atestigua el inventario de 1857 que menciona en él “una imagen de la Purísima Concepción con corona de plata, un niño resucitado, un santo Cristo pequeño y un atril” (Oeyen, 2012: 185).

El segundo caso refiere al altar de Jesús amoroso colocado en 1827 por el Párroco Andrés Leonardo de los Ríos, quien introdujo en la parroquia el culto al Sagrado Corazón de Jesús que gozó de gran popularidad. Tan sólo cinco años después se mencionó que dicho altar estaba al cuidado de una parda llamada Manuela Franco (Oeyen, 2012: 150), datos que podrían dar cuenta de la intencionalidad del párroco de ampliar el culto y devoción hacia sectores populares. No obstante, en el período iniciado en 1857 con el párroco Diego Palma, el mismo altar se consignó como perteneciente a Doña Salomé Cornejo de Ezpeleta, quien posiblemente haya colaborado con el ornato del altar mediante donaciones que permitieron que fuera considerada por el párroco (a la hora

13 La familia Galigniana había tenido una extensa participación en la Iglesia de San Isidro, tal es así que el padre de la familia, Don Domingo Galigniana había participado con donaciones a la capilla de San Isidro, entre las que se encuentran prendas de vestir para la primera imagen del Santo que había sido donada por Acassuso en 1765 (Oeyen, 2012). Don Domingo Galigniana y Zianni era natural de Venecia y contrajo matrimonio el 25 de febrero de 1754 con María Rosalía Delgado Cordobés emparentada con Diego Hilario Delgado Cordovés, capellán de la iglesia de San Isidro en 1765 (Molina, 2000).

14 A pesar de que desconocemos cuál era el vínculo exacto, podemos suponer que Ventura de Marcó Muñoz estaba emparentada con Manuel Muñoz, quien tenía una parda esclava que estaba a cargo del cuidado de una alcancía que existía al lado de la capilla a la entrada de la puerta mayor (Oeyen, 2012: 148-150).

de redactar el inventario) como la propietaria del altar junto a la parroquia.¹⁵ En ese sentido se comprende que entonces –cuando en 1875 la imagen principal del altar fue reemplazada por una nueva– aquella imagen fue devuelta a la Sra. Isabel Grondona de Ezpeleta (cuñada de Salomé) para destinarla a la devoción privada (Oeyen, 2012: 194).

Los casos hasta aquí mencionados nos permiten comprender cómo las imágenes de culto itineraron a través de su donación o retiro de espacios religiosos a laicos y privados con la consecuente modificación de sus funciones y las prácticas a las que estuvieron vinculadas. Sin embargo, estas imágenes, tanto en el espacio de la iglesia como en el ámbito privado, permanecieron al cuidado y resguardo de las manos femeninas.

Solicitud de devolución de imágenes

A partir de los casos consignados hemos visto que la práctica de donación estuvo, por un lado, vinculada a la búsqueda de un beneficio que no necesariamente perseguía fines económicos materiales, sino más bien –o a su vez– espirituales vinculados con la exacerbación de cualidades virtuosas del donante y su consecuente distinción social. Asimismo, vimos que el retiro de imágenes – que previamente fueron donadas– se vinculó a la pérdida de referencias que garantizaran la distinción. Por ello, el deseo de distinción, previamente proyectado en la exhibición de la imagen, se replegaba a su conservación en el núcleo familiar. A continuación veremos cómo en la segunda mitad del XIX los sentidos de estas prácticas parecieran haber comenzado a desvanecerse.

El envejecimiento de las prácticas de donación y la pérdida de capacidades simbólicas de las imágenes para promover la identificación religiosa, habrían motivado a María Antonia Azcuénaga de Bourgeois, vecina de la alta sociedad de San Isidro, a reclamar en 1875 la devolución de una imagen de la Virgen de las Mercedes que años atrás había estado al cuidado de su madre Rosa Azcuénaga. Esta imagen había sido encontrada en el banco de un retablo, a partir de entonces ambas mujeres la habían compuesto y hecho altar en su honor.¹⁶

Tras no haber obtenido respuestas afirmativas del párroco, María Antonia aducía en carta al Obispo que la imagen le pertenecía por ser un recuerdo familiar y por haberla acondicionado al donar un altar de pino para su mayor exaltación y queriendo venerarla con mayor proximidad afirmaba que ésta no había sido donada, sino sola-

15 Un caso similar a este es el del altar que se ubicaba “a la entrada de la puerta mayor [donde] existe una capilla en la cual hay un altar con tres imágenes: una de Cristo Vida Nuestra, otra de María Santísima de los Dolores con diadema de plata y la última de San Juan Evangelista con un cáliz en la mano de plata dorado”. Este altar estuvo al cuidado de una parda llamada Josefa al mismo tiempo que la parda Manuela Franco estuvo al cuidado del altar del Sagrado Corazón de Jesús. En consonancia con el cambio acontecido en 1857 con esta devoción, el altar de la Capilla del Cristo se menciona como perteneciente a la Sra. Doña Aniceta Villarino. (Oeyen, 2012: 192).

16 En 1857 Rosa Azcuénaga aparece como la encargada del altar de Ntra. Sra. de las Mercedes. Si, como afirma Oeyen, el P. Palma no quiso entregar la imagen aduciendo que la Dra. Azcuénaga sólo la había compuesto, puede que esta sea la misma imagen que se menciona en el inventario de 1835 como encontrada y apolillada en el banco del altar de Cristo y que estuvo en poder de la Sra. Doña Josefa Galigniani. No obstante, en el inventario de 1857 se menciona el altar de la Merced como perteneciente a la Sra. Doña Rosa Azcuénaga (Oeyen, 2012: 150-156; 184).

mente depositada en la Iglesia. Esta afirmación atestigua un cambio en el concepto de donación: por un lado, concebía que la imagen sólo había sido depositada en la Iglesia y por lo tanto no se trataba de una entrega graciosa e indefinida en el tiempo sino de un préstamo o cesión temporal. Por el otro, consideraba que dicha imagen correspondía a la propiedad familiar como consecuencia de los arreglos que la familia había hecho para ornarla. Pero asimismo, el reclamo por devolución de esta imagen es un indicador de una pérdida del deseo o interés en donar pues, acorde al proceso de institucionalización y centralización de la Iglesia del Estado, los vínculos identitarios familiares en San Isidro estaban debilitados.¹⁷ Alarmado ante tal situación el párroco reflexionaba con el arzobispo:

Si hubiese de reconocerse tal derecho de propiedad sobre las donaciones hechas a la Iglesia ¿Qué sería, Ilmo. Señor de casi todas las iglesias, y especialmente de esta de S. Isidro, hoy día también adornada con altares, e imágenes nuevas y muy costosos, todo obra de donaciones de bienhechores? (Di Stefano, 2015: 17).

Para tranquilidad del párroco, y quizá como consecuencia de la identificación con la advocación homónima, la Señora Mercedes Aguirre de Anchorena decidió donar “una nueva imagen de Nuestra Señora de las Mercedes con el niño en brazos, corona de plata y cetro dorado” (Oeyen, 2012: 193) en reemplazo de la anterior junto a un altar de caoba con tres fanales de cristal y flores artificiales para mayor veneración de la Virgen.¹⁸

Evidentemente, la *élite* que antes había encontrado en los patronatos un espacio de identificación y pertenencia comenzaba a reorientar sus participaciones hacia sectores laicos. Tal es así que, concluido el pleito por la imagen de la Virgen de las Mercedes, el arzobispo dictaminó que la imagen podría ser venerada en la iglesia que la señora propusiera. Sin embargo, la Sra. Azcuénaga de Bourgeois eligió colocar la imagen en un nicho del Cementerio del Sud (Oeyen, 2012: 193), uno de los espacios recientemente secularizados en el contexto de la reconfiguración de los bienes y propiedades de la Iglesia del Estado de Buenos Aires. Será a partir de entonces, y en términos materiales del cierre del cementerio en 1893 que se perderá todo registro de esta imagen, que al igual que las anteriores, supo ser testimonio de una sociedad y sus prácticas.

Conclusiones

En el presente trabajo nos propusimos abordar una serie de casos donde las imágenes fueron objeto de prácticas de donación y reciprocidad encabezadas por una *élite* que buscó fijar su identidad a un orden jerárquico establecido. Por ello, las prácticas, las

17 En este período se crea la Municipalidad de San Isidro (1855) con participación de los vecinos que, una década después, avanzan sobre los derechos del patronato de San Isidro. En 1865 se instaura la Iglesia Nacional Arquidiocesana como parte del proceso de unificación eclesiástica, donde los bienes muebles e inmuebles se convirtieron en propiedad del Estado y de la Iglesia. En 1869 se disuelve la Cofradía de Ánimas (Di Stefano, 2013).

18 El altar anterior de pino se destruyó parcialmente al ser desarmado, los restos fueron donados a la parroquia de Barracas al Sur.

conductas y la exhibición de las virtudes en espacios de religiosidad eran aspectos fundamentales para garantizar la distinción de los donantes y obtener beneficios materiales y espirituales.

En contraposición, aquellos casos referidos al retiro de imágenes evidenciaron una pérdida de pertenencia a espacios de religiosidad en favor de otros ámbitos, principalmente laicos, que posibilitaron una identificación empática con la imagen por fuera de las imposiciones sociales. Allí, lejos de las normativas del culto, las prácticas de devoción y los vínculos con la imagen comenzaron a redefinirse entre antiguos y nuevos modos de identificación.

La unidad espacial de los casos analizados en la iglesia de San Isidro nos permitió establecer una correlación entre las disputas de imágenes junto a las tensiones propietarias desplegadas entre el patronato laico y el cabildo secular en zonas aledañas a la ciudad de Buenos Aires. De este modo, nuestros actores sociales compartieron la necesidad de señalar su distinción y para ello, agenciaron prácticas de donación, compensación y devolución mediante imágenes de culto.

Consecuencia de sus cualidades, las imágenes fueron bienes de deseo y distinción que itineraron entre espacios públicos y privados. Producto de esta itinerancia y especialmente de su devolución al espacio privado es que estas imágenes fueron olvidadas por la historiografía del arte, y –producto de su devenir y desactivación– son privadas de nuestra vista. En este sentido, mediante un ejercicio histórico y documental este trabajo se propuso reponer la presencia y valoración que estas imágenes alguna vez tuvieron, los usos y funciones que les fueron asignados y las prácticas a las que estuvieron vinculadas.

Referencias bibliográficas

- Avellá Cháfer, F. (1983). *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*. Buenos Aires: Arzobispado, tomo 1: 1580-1900.
- Belting, H. (2003). “Semejanza y presencia. Una introducción a las imágenes antes de la era del arte”. *Artes, La revista*, 5 (3), enero-junio, 3-18.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Covarrubias, H. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Disponible en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/691/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/> [Consultada el 05-06-2016]
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- Di Stefano, R. (2015) “Origen, administración y muerte de un patronato laico: la capellanía de San Isidro en Buenos Aires (siglos XVIII-XX)”, *Jornadas de Estudio Internacionales La gestión de la fe (siglos XVI-XIX)*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Fogelman, P. (2004). “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, en: *Andes*, 15, Salta, 1-26.

- Fraschina, A. (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- Furlong, G. (1951) *La cultura femenina en la época colonial*. Buenos Aires: Kapeluz.
- Gell, A. (1997) *Art and Agency*. Oxford: Clarendon Press.
- Jáuregui, A. (1999). “La intimidad con la imagen en el Río de la Plata. De la visión edificante a la conformación de una conciencia estética”. En F. Devoto y M. Madero (dir.). *Historia de la vida privada en la Argentina*. Buenos Aires: Taurus.
- Mallo, J. (2007) “Relaciones entre hermanos: perspectivas de análisis” Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social. Disponible en: http://www.cehsegreti.org.ar/historia-social-1/mesas%20ponencias/Mesa%205/Ponencia_Josefina_Mallo.pdf [Consultada el 10-06-2016]
- Mayo, C. (2004). *Estancia y sociedad en la pampa 1740-1820*. Buenos Aires: Biblos.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- Molina, R. (2000). *Diccionario biográfico de Buenos Aires, 1580-1720*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Muriel, J. (1992). *Las mujeres de Hispanoamérica. Época Colonial*. Madrid: Mapfre-américa.
- Oeyen, P. (2012). *La capilla y la capellanía de San Isidro tienen historia 1706- 1906*, Buenos Aires: Sanmartino.
- Pérez González, S. (2005). *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Scocchera, V. (2013). “Protege a mi niño. Los reposos del divino infante en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII”. *Sans Soleil- Estudios de la imagen*. 5 (2) *El poder de las imágenes. Exvotos, ofrendas y otras prácticas votivas, 172-182*.